

現代青年の家族観

——日・韓・中三カ国の比較分析——

大橋 松 行

1. 問題の所在

本稿での主たる目的は、1999年に実施した日・韓・中三国の若者（日本および韓国は大学生、中国は北京の大学生・北京の職業青年・河南省および山東省の農村青年を対象）の社会意識の比較調査によって得られたデータに基づいて、三カ国の若者の家族観について比較分析することにある。その際、基本軸を「儒教的伝統」-「西洋的近代」とし、先行研究の成果を援用しながら、三カ国の若者の家族観の「近代化度」を比較分析することを目指す。それは基本的には数字の上での「程度の差」をみることになるのであるが、その背景にある要因をも析出することにした。分析に際しては、統計的方法によって得られたデータ分析の結果から現実を説明することを基本としつつも、多くの因子を関連させて分析できないという統計的方法のデメリットを補うために、1998年から2000年にかけて実施した現地での聞き取り調査、すなわち事例研究法も援用することにする。

2. 非西洋世界における近代化

非西洋世界の近代化とは何か。これについては、富永説と園田説が示唆に富む。両者の相違については既に別の機会に論じた¹⁾ので、ここでは必要な範囲において要約して述べておきたい。富永健一は、「近代化とは『近代的なもの』への発展過程を意味し、非西洋世界にとっての近代化とは『西洋世界からの文化伝播に始まる自国の伝統文化のつくりかえの過程』である」と定義している。このように定義づける富永

1) 拙稿「東アジアにおける近代化と儒教倫理」『佛教大学総合研究所紀要』第6号、佛教大学総合研究所、1999年3月、pp.84-87。

は、非西洋世界の近代化＝西洋化という図式は否定するものの、それはどこまで西洋の近代化と同じ概念であり得るかを問題にする。つまり、西洋の近代化の本質的要素の伝播度を問題にしている点において、西洋の近代化論の域を出るものではない²⁾。

これに対して園田茂人は、「近代化とは、当該社会が置かれた歴史的・制度的与件を前提としながらも、これが目標とする『近代』を目指して自己改変を行う、意識的な過程である」と定義づける³⁾。園田のこのような定義づけは、近代化を「関係概念」として理解するとともに、近代化の指標を相対的なものとして捉えようとする意図に基づくものといえよう。つまり、自国を、自国よりも「近代」的な諸国・地域との比較において関係づけ、その関係性に基づいて両者のギャップを認識し、この認識の上に立って、自国を「近代」的方向に自己変革していく、というものである。

以上のことから、両者の非西洋世界における近代化論は、一方は非西洋世界全体を単位として組み立てられた理論（＝富永説）であり、他方は個別具体的な全体社会を単位として組み立てられた理論（＝園田説）という点において差異性を見出すことができる。しかし、イギリスをはじめとする西欧諸国やアメリカ等の先発国を内発的発展者とみなし、後発国（＝非西洋世界）は、その手本を借りて近代化を遂げたか、遂げつつあるために、外発的発展者であるとみなしている⁴⁾点において、両者の見解に差異はない。

ところで、近代化論が非西洋世界全体、あるいは、それを構成する個々の個別具体的な全体社会を分析の単位としているのに対して、内発的発展論は、国家よりも小さい区域としての地域（場合によっては国家の境界線にまたがる小地域もある）を分析の単位とする点に独自性がある、と主張する鶴見和子は、「内発的発展には、文化遺産、またはもっと広くいえば伝統のつくりかえの過程が重要である」ことを強調する。特に、ある地域または集団において、世代から世代へわたって継承されてきた型（構造）としての意識構造の型、社会関係の型、技術の型を、新しい状況から生じる必要によって、誰が、どのようににつくりかえるかの過程を分析することが必要であるという⁵⁾。この指摘は、日・韓・中三国の若者の社会意識としての家族観の差異性

2) 富永健一『日本の近代化と社会変動』講談社、1990年、p.40。

3) 園田茂人「漢字文化圏における『近代化』の構造——『後発型近代化』の一ケースとして」溝口雄三・富永健一・中嶋嶺雄・浜下武夫編『漢字文化圏の歴史と未来』大修館書店、1992年、p.369。

4) 鶴見和子「内発的発展論の系譜」鶴見和子・川田侃編『内発的発展論』東京大学出版会、1989年、p.47。

5) 鶴見「前掲論文」pp.57-58。

を、「儒教的伝統」と「西洋的近代」を基本軸として比較分析する際に、重要な示唆を与える。儒教文化圏において「近代的なもの」に対置される「伝統的なもの」は儒教である。そこで、次に儒教についてみておきたい。

3. 「伝統的なもの」としての儒教

では、儒教とは何か。島藺進は、儒教を「中国春秋時代の孔子が説いた社会秩序のあり方についての教え、また良き社会秩序をうちたてる責任をもつ統治者・知識人の生き方や心構えについての教えに基づき、世界の本質や人間の本性についての理論や人格修養の体系にまで発展したもの」と定義している⁶⁾。この定義では、儒教は倫理道德思想として位置づけられ、宗教性は捨象されている。

これに対して、加地伸行は、儒教は礼教性（道德性）と宗教性とから成り立っていると主張し⁷⁾、次のようにいう。「もちろん、儒教は道德について力をこめて説く。しかし、そうした道德を支える基盤に宗教性がある。それは深々と心の下層にあるため、人々の眼にふれにくいのである」⁸⁾。つまり、儒教は深層部にある宗教性と、それを母胎にして、あるいはまた、その原理を通じて生まれてきた道德性とから構成されている、ということなのである。

儒教が宗教性をもつかどうかは、議論の分かれるところである。例えば、溝口雄三は、「そもそも、日本で儒教とよばれるそれが、いったい宗教なのか教学なのか、という教と学との差異の問題も決着がついているとはいえない」⁹⁾と述べている。また、陳舜臣も、「中国では儒が宗教であるかどうか、よく問題になりました。現在も問題になっています。祭祀を重んじ、『天』や『天命』といった神学概念をもっているので、儒は宗教だと考える人がいる一方、儒は倫理道德思想であり、『未だ生を知らず、焉んぞ死を知らんや』（『論語』先進篇）という考え方は宗教ではないとする人もいます。前者の人たちは儒を『儒教』と呼び、後者に賛成する人たちは『儒学』と呼ぶことが多いようです」¹⁰⁾と述べている。しかし、韓国では儒教は倫理道德であり、また宗教でもある。韓国統計庁の『人口住宅総調査報告書（全国篇）』（1995年）

6) 島藺 進「儒教」森岡清美・塩原 勉・本間康平編集代表『新社会学辞典』有斐閣、1993年、p.707。

7) 加地伸行『儒教とは何か』中央公論社、1990年、p.26。

8) 加地伸行『沈黙の宗教——儒教』筑摩書房、1994年、p.4。

9) 溝口雄三「中国儒教の10のアスペクト」『思想』岩波書店、1990年6月号、p.5。

10) 陳舜臣『儒教三千年』朝日新聞社、1992年、p.208。

によれば、韓国の宗教人口のうち儒教は21万927人（0.9%）を占めている¹¹⁾。極めて少数とはいえ、韓国では儒教は宗教としても機能しているのである。

このように、儒教が倫理道德思想なのか、それとも宗教性をもあわせもつものなのかについては、見解の一致をみない。ただ、「儒教は朝鮮までは、そのままのすがたで伝えられたのに、日本では儒教から祭祀を抜いて、倫理、学問、教養としての儒だけを採り入れた」¹²⁾という見解を首肯すれば、儒教は礼教性（道德性）と宗教性とをあわせもつものである、という理解に行きつくことになる。特に、家族観の比較分析をする場合には、現実の夫婦・親子関係の他に、祖先（過去）と子孫（未来）をも視野に入れておかなければならない。つまり、「生命の連続」という視点が重要な意味をもってくる。加地は、「孝は祖先祭祀、生命の連続としての子孫を有することという宗教性がある」として、「孝」を宗教性と道德性とをつなぐものと位置づけている¹³⁾。筆者は、基本的にこのような見解を首肯する立場をとる。

4. 基本的な分析枠組みと問題設定

1) 基本軸としての「儒教的伝統」と「西洋的近代」

本稿での主要な目的は、日・韓・中三国の若者の社会意識、とりわけ家族観について比較分析することにある、ということについては既に述べた。その際、何を基本軸として設定するのかを明示しておかなければならない。基本軸になりうるものは三国に「共通」するファクターである。端的に言えば、それは「伝統的なもの」としての儒教と、「近代的なもの」としての「西欧的なもの」および「アメリカ的なもの」である。ここでは、便宜的に前者を「儒教的伝統」、後者を「西洋的近代」としておきたい。

そこで次に、指標となる構成要素をそれぞれに提示しなければならない。ここでは家族観の比較分析に必要なものに限定して、いくつか提示しておきたい。

2) 儒教的伝統

儒教的伝統の指標として、第1にあげられるのは「孝」の思想である。「孝」を宗

11) 金哲秀「韓国における青少年の社会意識の現状」『佛教大学総合研究所紀要』第6号、佛教大学総合研究所、1999年3月、p.99。

12) 陳『前掲書』p.212。

13) 加地『沈黙の宗教——儒教』p.115。

教性と道徳性をつなぐものとして位置づけている加地は、①祖先祭祀をすること、②現実の家庭において子が親を愛し、かつ敬うこと、すなわち敬愛すること、③子孫一族が続くこと、この三者を併せたものが「孝」だという。この「孝」観念は、招魂再生という死生観と結びついた「宗教的孝」であって、一般に理解されているような孝、すなわち子の親に対する絶対的服従といったような「道徳的孝」をはるかに超えたものである¹⁴⁾。いいかえれば、これは「生命の連続」という視点から定義づけられた「孝」である。

韓国では「孝道」とよばれるものがそれに該当する。孝道は、親子関係を律する生活規範で、「父母に従順であること」や親扶養を本来の意味内容としている。しかし、今日では、親と同居する嫁または娘の孝道に対する一般的な解釈は、「親に心配をかけないこと」であって、世代間の孝道に対する認識上のギャップが見られるという¹⁵⁾。

では日本ではどうなのか。川島武宜は、「現実においては、わが国で『孝』という場合には一定の具体的歴史的意味をもっており、その中には、『恩』に条件づけられるという特殊の論理的・心理的構造をも含んでいるのである」¹⁶⁾と述べて、「恩」により条件づけられ根拠づけられるところの「孝」の構造を問題にしている。この場合「恩」とは、一義的には「親の恩」（具体的には、自分を産んでくれたことの恩、養育の恩、財産相続の恩など）のことである。川島は、このような「恩」に対して、子が負うところの「孝」として、次のようなものをあげている。①父母を尊び敬うこと、「恭順」の心をもって対すること（これは親に対する最も重要な、最も根本的な義務である）。②「立身出世」し、親と、そうして親や自分の属する「家」との名をあげる義務。③親を養う義務（これは孝のうちでも最も重要な要素である）。④子をつくる義務（「家」の中での親子の間の道徳たるものは、親に仕えるだけでなく、親の先祖に対しても仕える（祖先祭祀）義務を含み、従って、祖先祭祀を受け継ぐべき子をつくる義務をも当然にその内容として含んでいる）¹⁷⁾。

第2は、このような「孝」の思想とも関連するが、「血統観念」をあげることができであろう。これには男系血統による家の継承（男女間の分離・優劣）、嫡庶長幼

14) 加地『沈黙の宗教——儒教』p.61。加地『儒教とは何か』p.19。

15) 山中美由紀「韓国社会と家族変動」野々山久也・袖井孝子・篠崎正美編著『いま家族に何が起きているか——家族社会学のパラダイム転換をめぐる——』（家族社会学研究シリーズ1）ミネルヴァ書房、1996年、p.237。

16) 川島武宜『イデオロギーとしての家族制度』岩波書店、1957年、p.89。

17) 川島『前掲書』pp.92-99。

の序（嫡長子相続）、親子関係の重視、親族関係の重視、血族外婚、祖先崇拜、個人に対する「家」の優位といった下位要素がそれに含まれる。これはイデオロギーとしての血族主義、家族主義を結果するものであるが、これも三国間でニュアンスを異にする。韓国では厳格な血統観念が保持されているが、日本では非血縁的養子制度が認められていること、また中国では、同姓結婚は法律で禁じられていないことから、この二国においては「擬制的血統」¹⁸⁾観念をも含むものであるといえよう。

第3は、男女の役割分担（分業）の観念である。加地は、現代日本語の「主人・主婦」という語は儒教から来ているが、儒教で使う「主人・主婦」ということばの意味と現代日本語で使うそれとは異なっていると、次のようにいう。儒教では「婦」とは、嫁してきた家の廟で同家の祖先に挨拶する儀式である廟見の礼を終えて、一族として認知された女性に与えられる礼的位置のことである。このような儀式を通して「婦」としての位置を獲得した女性は、家族の中の男性のリーダーである「主人」に対して、家族の中の女性のリーダーとしての「主婦」になるのである。儒教では、両性は協力し合う関係としてその役割分担が位置づけられているのである¹⁹⁾。

しかし、性別役割分業を、近代産業社会が創造したもの、すなわち「近代家族」の特徴を構成する一要素とする見方もある。T. パーソンズは、構造-機能主義の立場から、現代家族（＝核家族）のミニマムの機能として、「子どもの基礎的な社会化」と「成人のパーソナリティーの安定化」を、また、性別役割については「道具的な役割」（男性）と「表出的な役割」（女性）との分化を指摘している。そして、この両者の関係においては、「子どもの基礎的な社会化」については女性が、また「成人のパーソナリティーの安定化」については男性が、それぞれ分担するものであることを示唆している²⁰⁾。

また、山田昌弘は、「パーソンズの近代社会における核家族の孤立というテーゼは核心をついている」と認めたうえで、近代家族の二つの基本的性格（近代家族が近代家族であるゆえん）を次のように規定している。①家族は、お互いの一定の生活水準の確保、および労働力の再生産に責任を負う（自助原則）。これは、近代社会では、家族と見なしている人びとの生活をお互いに保障し合うことが要請されているとともに、日常生活の維持、および、子どもを育てる・教育費を負担するなど、労働力の

18) 川島『前掲書』p.33。なお、川島はこれに対する概念を「生理的血統」としている。

19) 加地『沈黙の宗教——儒教』pp.155-161。

20) T. Parsons and R. F. Bales, *Family: Socialization and Interaction Process*, Routledge and Kegan Paul, 1956. (橋爪貞雄・溝口謙三・高木正太郎・武藤孝典・山村賢明訳『家族』黎明書房, 1981年, pp.26-45)。

「再生産」に関わる責任が課されているということである。②家族は、お互いの感情マネージ（情緒的満足を得たり不満を処理する）の責任を負う（愛情原則）。これは、愛し、愛される体験を持つことが近代社会に生活する人びとの生きがいの一つとなり、そしてそれは、家族の中でのみ、必ず家族において情緒的満足を得ることが、規範として要請されているということである²¹⁾。そして、このような近代家族の認識に基づいて、性別役割分業については、意味（愛情）－再生産労働－女性の三つのカテゴリーの結合が、近代的家事労働成立の要件となっているととらえている²²⁾。

さて、ここで性別役割分業について整理しておこう。既にみたように、性別役割分業は、儒教的伝統観念でもあり、近代的観念でもある。しかし、両者は意味内容において同一ではない。あえてその差異性を示すならば、それは「愛情原則」（山田）や平等観が規範として要請されているかどうかに求められるであろう。儒教的伝統観念においては、それは必ずしも規範として要請されていない。だが、近代家族では、それが規範として要請されている。筆者は、両者の基本的な相違点をそこに求めようと思う。

3) 西洋的近代

西洋的近代のタイプは、「西欧的なもの」と「アメリカ的なもの」であるが、まず第1に指標としてあげておきたいのが「個人主義」である²³⁾。個人主義とは、一般的には共同体や国家などの社会や集団よりは個人に価値を認め、その普遍性を主張する態度、思想をさし、それは、倫理・道徳においては、集団に対する献身よりは、個人の独立や自立を尊重して人格の完成をめざし、教育的には個性の尊重を図るものと理解されている²⁴⁾。

ところで、作田啓一は、「人格の尊厳」（宗教的個人主義）と「自己利益の追求」（経済的個人主義）を個人主義の二つの柱と位置づけ、前者は後者にさまざまな程度において浸透してゆくとしている。そして、今日の個人主義的傾向を、次の点に見出している。①自己利益（自己実現）…競争・成功クラスター（群）（＝功利主義的個

21) 山田昌弘『近代家族のゆくえ ― 家族と愛情のパラドックス ―』新曜社、1994年、pp.44-46。

22) 山田『前掲書』p.161。

23) S. ハンチントンは、「個人主義は、二十世紀の現在でさえも、諸文明のなかで西欧のきわだった特徴となっている」と述べている（S. P. Huntington, *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*, Georges Boerchardt, Inc., 1996.（鈴木主税訳『文明の衝突』集英社、1998年、p.100）。

24) 徳永恂「個人主義」森岡・塩原・本間編集代表『新社会学辞典』p.460。

人主義：ベラー）、自己表現クラスター（＝表現的個人主義）。②人格の尊厳…自律性クラスター（超越的存在からのメッセージに行為の根拠を求める自律性）、自己充足クラスター（情緒的独立あるいは情緒的自己充足）。このように作田は、今日の個人主義的傾向を4つのクラスターに分け、これらの4つは西洋の社会に見られる傾向であるが、日本の社会も西洋と同じように資本主義が成熟の段階に達しているの、これらのあるもの、特に「自己利益」（自己実現）のうちの自己表現クラスターが見出されると指摘している²⁵⁾。

個人主義を現代の家族との関係でみればどうなるであろうか。P. L. バーガーとB. バーガーは、家族の「新しい機能は、基本的には、個人の私的な欲求や期待や願望等の実現に関するものである」という。また、核家族においては、「集団の価値（観）よりも、個々の人間の価値（観）が重要視される。各人は、自分自身の価値（観）によって評価されるべきで、所属する集団の価値（観）によって評価されるべきではない。個人としてのみ、人間は固有の権利を有するのである」と述べるとともに、核家族は「愛」に基づく情緒的な関係が基盤をなしているという²⁶⁾。

さて、ここで個人主義を簡潔にまとめれば、集団や公的世界に対する個人的・私的な世界の優位、自己実現や個人的幸福の追求等を内実とする概念といえるであろう。

そして、第2の指標として、自由・平等主義と合理主義をあげておきたい。富永は、近代化の価値を、経済的領域における「資本主義の精神」、政治的領域における「民主主義の精神」、社会的領域における「自由・平等の精神」、文化的領域における「合理主義の精神」として、それぞれ概念化した。特に、社会的近代化を実現する価値としての「自由・平等の精神」は、血縁的結びつきとしての家ゲマインシャフトの解体と同族ゲマインシャフトの解体をもたらし、それはまた、個人中心的な核家族の形成と祖先崇拜の解体をもたらすものとして位置づけられているし、また、文化的近代化を実現する価値としての「合理主義の精神」は、人間理性の要求以外のいかなる非合理的要求（伝統、因習、迷信、呪術など）にも拘束されないという精神として位置づけられている²⁷⁾。

富永のいう「自由・平等の精神」および「合理主義の精神」は、現実には「合理的技術主義と大衆の平等主義という、近代社会の価値観の極端に肥大化したもの」²⁸⁾と

25) 作田啓一『一語の辞典 個人』三省堂、1996年、pp.41-47。

26) P.L. Berger & B. Berger, *Sociology-A Biographical Approach* (second expanded edition), Basic Books Inc., 1975. (安江孝司・鎌田彰仁・樋口祐子訳『バーガー社会学』学習研究社、1979年、pp.99-106)。

27) 富永『前掲書』p.57, p.279。

しての「アメリカニズム」という形をとって普遍化していった、とっていいのではない。佐伯啓思は、アメリカニズムの一つの特徴は、その特殊な「普遍主義」にあるとして、次のようにいう。「今世紀のアメリカの産業界が開拓し一般化した大量生産に基づく産業経済、自由なビジネス、利潤の追求をめざす合理的な経営、市場競争といった経済の方式は、それ自体が普遍的、つまりいかなる国においても地域においても原則的には妥当するという普遍主義がある。しかもこの命題は、機会均等（デモクラシー）、物質的幸福の増大、個人主義などの価値観と深く結びついているとみなされることによって、一層、普遍的であるという信念が形成された」²⁹⁾。つまり、「ビジネス（経済活動）を媒介とした、リベラリズムとデモクラシーの結合」が、アメリカの「普遍」であったというのである³⁰⁾。

20世紀が「アメリカの世紀」であったことを鑑みれば、このような認識は基本的には首肯できる。しかし、問題は非西洋世界における「アメリカニズム」の受容の仕方だ。「今世紀におけるアメリカニズムの地球規模での拡散は、アメリカと不均衡な関係に置かれた地球上のそれぞれの社会が、アメリカニズムとして括られる文明の諸要素を同じように、一方的に受容していった過程ではなかったのではないだろうか。これらの社会で進行してきたのは、単数形のアメリカニズムの受容というよりも、『アメリカ』という支点を媒介にした各々の社会の文脈のなかで近代性の矛盾を孕んだ再構成であるように思う。しかも、こうした近代性の再構成は、それぞれの社会におけるナショナリズムの再構成という契機をも含んでいた」³¹⁾と吉見俊哉は述べているが、このような見解は、ハンチントンの次のような指摘と通底する。「要するに、近代化はかならずしも西欧化を意味してはいない。非西欧社会は近代化することが可能だし、近代化するのに独自の文化を捨てたり、西欧の価値観や制度や生活習慣などをすっかり採用する必要はなかった。（中略）。近代化、つまり『単数形の文明の勝利』によって、世界の偉大な文明として数世紀のあいだに体系化されてきた複数の歴史ある文化に終止符が打たれると思うのは、ブローデルが言うように『子供じみた』考えに近い。それどころか、近代化はそれらの文化を強くし、西欧の相対的な力を弱め

28) 佐伯啓思『現代民主主義の病理——戦後日本をどう見るか』日本放送出版協会、1997年、p. 48。

29) 佐伯『現代民主主義の病理』p. 48。

30) 佐伯啓思『「アメリカニズム」の終焉——シヴィック・リベラリズム精神の再発見へ』TBSブリタニカ、1993年、p. 112。

31) 吉見俊哉「アメリカナイゼーションと文化の政治学」井上俊・上野千鶴子・大澤真幸・見田宗介・吉見俊哉編集『現代社会の社会学』＜岩波講座 現代社会学 1＞岩波書店、1997年、pp. 160-161。

る。根本的なところでは近代化しながら、非西欧化しているのである」³²⁾。

筆者は、非西洋世界における近代化は、何らかの程度において、必然的に西洋化を伴うものであると考える。つまり、現実的には全く西洋化を拒否しての近代化はありえないし、同時に自国の価値観を全否定した形での近代化もありえない。その意味では、非西洋世界での近代化は「どの程度西洋化なのか」ということである。そしてこれは、非西洋世界を構成している個々の全体社会もしくはその部分である地域社会で差異はないのか、階層間に差異はないのか、世代間に差異はないのか、男女間に差異はないのか、といった問題認識を派生させる。あくまでも予測の域をでるものではないが、日・韓・中三国に関していえば、三国間で近代化のベクトルが異なるのではないかと、支配的上層部（＝国内エリート）レベルでの方向性と一般大衆レベルでの方向性とは、必ずしも同一であるとはいえないのではないかと。また、旧世代と新世代（＝若者）との間にも同様のことがいえるのではないかと。端的に言えば、支配的上層部と旧世代は、近代化≠西洋化（あるいは表層的西洋化＝「和魂洋才」「中体西用」「東教西法」）、一般大衆と新世代は、近代化＝西洋化（特にアメリカナイゼーション）という形で、「近代的なもの」の摂取・受容態度に差異性がみられるのではないかと、ということである。特に、若者の場合には、「近代的なもの」を無意識のうちに内面化してきているケース（＝日本）と、さまざまな葛藤要因を内包しながら、それを摂取・受容しているケース（＝韓国、中国）とが考えられる³³⁾。

基本的な分析枠組みをこのように設定したうえで、次に具体的な問題設定に移ろう。ただし、ここで提示した儒教的伝統および西洋の近代の各指標は、個々に対応関係を形成しているというのではなく、全体として対応関係にある、ということを意味している。

4) 質問項目と問題設定

比較分析の対象となる具体的な質問項目および回答の選択肢は、次の通りである。

- (1) 家庭像：あなたは、次にあげる家庭のうち、どの家庭が最も好ましいと思いますか。(伝統：夫唱婦随，夫婦分業，近代：家庭内協力，夫婦自立)。

32) S. ハンチントン『前掲訳書』p.111。

33) 韓国の映画監督で、ベトナム戦争での韓国軍兵士を描いた「ホワイト・バッジ」で東京国際映画祭グランプリを獲得した鄭智泳は、次のように述べている。「アジアの若い人たちの中に普遍的な価値観はあると思う。それは西洋的な価値だ。しかし、自分たちの中に潜んだ東洋的アイデンティティーと対立する。前の世代が残した文化遺産、新しく求められる価値体系の中で悩みながら模索している若者もいる」(『朝日新聞』2000年9月22日付)。

(2) 老親の扶養：あなたは、年老いた親の面倒をみるつもりがありますか。(伝統：どんなことをしても面倒をみる，近代：自分の生活に応じて面倒をみる，一切・あまり面倒をみるつもりはない)。

(3) 男子の跡継ぎ：息子は跡継ぎとして必要である。(伝統：肯定，近代：否定)。

ここでいくつか補足説明をしておく必要がある。まず家庭像に関しては、「夫婦分業」を「伝統」のカテゴリーに入れた。これは既にみたように、規範としての「愛情原則」や平等観に裏打ちされたものではないとの認識による。「夫婦分業」の文言は次のようになっている。「父親は仕事に力を注ぎ，母親は任された家庭をしっかりと守っている」。この文言からは、規範としての「愛情原則」や平等観を必ずしも窺い知ることはいできない。

また、「夫婦自立」型は、端的にいえば、「夫婦であっても私は私」とする志向性，すなわち、「個別化する私事化」志向性の表出形態である，ととらえることができるであろう。磯田朋子は、「私事化」とは「公的世界に対する私的世界の相対的比重増加」のことであり、「個別化」とは「個人や手段の欲求充足を図る社会参加活動の単位が選択的により小さいものへ移動すること」と定義して、「個別化する私事化」を近代化から脱近代化への転換点ととらえている³⁴⁾。

さらに今ひとつは、老親の扶養に関するものである。選択肢の「一切面倒をみるつもりはない」「あまり面倒をみるつもりはない」は、老親遺棄を意味するのではなく、「親自身の力や社会保障にまかせる」という意味内容を内包していると理解するのが妥当である。

5. 家族観の比較分析と考察

1) 家庭像

三国とも「家庭内協力」(=「暖かい家庭」)が最も多く(中国68.4%>韓国57.7%>日本45.2%)，「夫婦自立」がそれに続いている(日本41.0%>韓国31.0%>中国24.4%)。これに「性別」変数を加えると，「家庭内協力」は中国・女性71.9%>中国・男性66.0%>韓国・女性61.3%>韓国・男性52.7%>日本・女性45.5%>日本・男性44.9%の順序に，また，「夫婦自立」は日本・女性45.5%>日本・男性37.9%>韓国・女性31.5%>韓国・男性30.4%>中国・男性25.7%>中国・女性

34) 磯田朋子「家族の私事化」野々山・袖井・篠崎編著『前掲書』pp.6-17。

23.0%の順序になっている。さらに、これに「地域別」変数を加えてみると、次のような結果になった。「家庭内協力」：男性…中国・学生68.6%＞中国・農村65.3%＞中国・職業59.3%＞韓国・全州54.8%＞韓国・大邱50.2%＞日本・京都46.3%，女性…中国・職業72.0%＞中国・学生＝中国・農村71.8%＞韓国・大邱62.6%＞韓国・全州57.6%＞日本・京都45.3%。「夫婦自立」：男性…日本・京都35.7%＞韓国・大邱30.9%＞韓国・全州29.9%＞中国・職業28.6%＞中国・農村25.7%＞中国・学生24.7%，女性…日本・京都45.6%＞韓国・全州35.9%＞韓国・大邱30.0%＞中国・学生23.9%＞中国・職業22.9%＞中国・農村22.1%。

このデータ上の数字から次のことがいえるであろう。第1に、三国とも近代化の傾向が著しい。しかも、家庭内協力型が三国とも1位を占めている。これは、「父親は何かと家庭のことにも気をつかい、母親も暖かい家庭づくりに専念している」というもので、「夫も家事・育児をするのが当然である」とする、夫婦の協力や平等性の観念が内在している。中国農村での聞き取り調査においても、「夫婦関係は平等である」との考えが男女ともに強く示されたことから、このことは実証されている³⁵⁾。他方、夫婦自立型は、日本・京都・女性で最も高く、中国・農村・女性で最も低い。この結果は、社会的・文化的領域での近代化度の差異性の反映であろう。第2に、伝統志向は全体的に弱いものの、韓国、日本での男性で相対的に高い数値を示している。ただ、中国・農村では男女とも「夫婦分業」で高い数値を示している。

さて、ここで少し考察を加えておこう。まず、日本の大学生の意識構造についてであるが、これはNHK放送文化研究所の「日本人の意識」調査の結果とほぼ符合している。同研究所の経年比較（1973年～98年）によると、性別役割に関しては「結婚して子どもが生まれても、できるだけ職業を持続けた方がよい」という「両立派」が男女とも多数を占めており、また、理想の家庭像に関しても役割分担型から家庭内協力型へと大きくシフトしている。両者とも若い女性にその傾向が強いが、その要因として特に女性をめぐる社会状況の変化があげられている。つまり、女性の高学歴化と労働力需要の増加、他方で、自分自身が社会とのつながりをもちたいという気持ちや、自立や自己実現をしたいという欲求が、さらにまた、「国際婦人年」（1975年）以降の「女性の地位向上と社会進出」を目標としたさまざまな運動の成果（例えば、男

35) 2000年8月19日に実施した、中国済南市長清県北紙房村での聞き取り調査。この調査で「赤ちゃんのオシメは誰が換えるか」という質問に対して「両方とも平等にすべき」（男女とも）、「夕飯の準備は男性も女性もするか」という質問に対して「時間がある方がする」（女性）との回答がなされた。

女雇用機会均等法および育児・介護休業法など）が女性の社会進出を促し、それらが理想の家庭像に大きく影響していると考えられる³⁶⁾。中国、韓国においても、経済的近代化によって、都市部では世代的に連綿と続くタテの親子よりも、一世代で終わるヨコの夫婦関係が優越する夫婦家族制が進行し³⁷⁾、小家族を中心とした生活が支配的なライフスタイルとなって、女性の社会進出も目ざましくなった。それらの要因が、女性の意識構造を男性よりもより大きく「脱伝統」の方向にシフトさせていると考えられる。

2) 老親の扶養

老親の扶養については、中国で「義務的扶養型」(84.6%)を示すものの、日本や韓国においては、「生活に依拠する」(＝「状況適応型」)(日本66.4%, 韓国62.5%)が最も多く、義務的扶養型(韓国31.4%, 日本24.7%)がそれに続いている。これに「性別」変数を加えてみると、義務的扶養型は、中国・男性86.1%>中国・女性82.6%>韓国・男性51.9%>日本・女性26.8%>日本・男性23.2%>韓国・女性16.6%の順序になっている。また、状況適応型は、韓国・女性74.3%>日本・女性67.6%>日本・男性65.4%>韓国・男性46.2%>中国・女性16.9%>中国・男性13.7%の順序になっている。さらに、これに「地域別」変数を加えてみると、次のような結果になった。義務的扶養型：男性…中国・学生88.2%>中国・農村85.6%>中国・職業80.6%>韓国・全州54.4%>韓国・大邱48.7%>日本・京都25.4%, 女性…中国・農村87.7%>中国・学生80.5%>中国・職業79.1%>日本・京都26.9%>韓国・全州21.5%>韓国・大邱14.9%。状況適応型：男性…日本・京都63.8%>韓国・大邱48.4%>韓国・全州44.4%>中国・職業18.8%>中国・農村14.4%>中国・学生11.6%, 女性…韓国・大邱75.6%>韓国・全州70.9%>日本・京都67.7%>中国・職業19.8%>中国・学生19.5%>中国・農村11.9%。

このデータ上の数字から次のようなことがいえるであろう。まず、中国と日本、韓国との間には、老親扶養の意識構造に大きな差異が認められる。前者が義務的であるのに対して、後者はより状況適応的である。次に、「性別」変数を加えてみると、中国、韓国では男性の方がより義務的で、日本は逆に、女性の方に若干ではあるがより

36) NHK 放送文化研究所編『現代日本人の意識構造』第5版, 日本放送出版協会, 2000年, pp.45-48。

37) 松戸庸子「家族の変動と社会」編集責任・宇野重昭『静かな社会変動』<岩波講座 現代中国>第3巻, 岩波書店, 1989年, p.93。

強くその傾向がみられる。特に、韓国では男女間の格差が非常に大きい。さらに、「地域別」変数を加えてみると、義務的扶養型の中国においても地域格差がみられる。中国・農村は男女ともに高く、逆に中国・職業は男女ともに低い。ただし、男女間の格差は小さい。しかし、中国・学生は男女間の格差が大きい。韓国においても地域差がみられ、男女とも全州の方が大邱よりも義務的である。

このような結果は何を意味するのか。少し考察を加えておこう。数字の上でみると、「どんなことをしても面倒をみる」は、中国>韓国>日本の順序になっているし、また、都市部よりも農村部の方が高くなっている。老親扶養を伝統的扶養精神の発露として一元的に措置すれば、この順序は費孝通が「フィードバック型」と名づけた伝統的な扶養の様式、つまり親が子を養育し老いては子に扶養される、という親族内の直接的な相互扶養システム³⁸⁾の存在率の高さと符合することになる。であるとすると、それは、儒教的伝統観念に基づくものであるから、この場合「儒教倫理的義務型」といってもよいであろう³⁹⁾。しかし、それだけで説明するには無理がある。少なくとも、もう一つの視点からの説明が必要である。それは社会保障制度の貧困と、それを補うものとしての法律による扶養の義務づけである。中国には老人扶養の規定をもつ法律がいくつかある。1982年憲法では、「成人子女は父母を扶養扶助する義務を負う」「老人に対する虐待を禁止する」と明記、1980年婚姻法でも、「子女は父母に対し扶養の義務を負う」とある。1979年刑法でも「老人、年少者、病人またはその他の独立して生活を営む能力を持たない者に対して、扶養の義務を負いながら扶養を拒否し情状の悪質なものは、5年以上の有期徒刑、拘留または管制に処する」(第183条)と定めている。さらに1985年の相続法でも、扶養義務を果たす者へのより多くの遺産分配などが規定されている。法によって私的老人扶養を支えようというわけである。つまり、これは、「従前は道徳的、儒教的倫理観によって支えられていたはずが、その観念的たがのゆるみによって、否応なく老人の合法的権益の保護、扶養養育の義務と権利が法で明文化されるに至った」ことを意味する⁴⁰⁾。

韓国においてはどうか。韓国は、直系家族を理念としてきたし、儒教の教えも、成人子に対して老親への尊敬と在宅での扶養という親孝行を義務づけていた。しかし、経済発展とともに都市化、核家族化が進展し、それが直系家族の崩壊という家族構成

38) 松戸「前掲論文」p.95。

39) われわれが実施した、中国済南市長清県北紙房村での聞き取り調査(2000年8月19日)でも、両親の面倒を息子夫婦が見るのは当然のことで、これは中国の伝統である、と答えていた。

40) 若林敬子「中国社会と家族変動」野々山・袖井・篠崎編著『前掲書』pp.210-211。

の変化や高齢家族員に対する扶養機能の弱体化をもたらした。高兩坤は、「小家族化に伴う伝統的な三世代家族の崩壊、子供の社会的地理的移動の増加、家族生活の価値の変化、そして女性の職場進出の増加—これらはすべて伝統的な老親に対する家族扶養機能の低下を示唆している」と指摘している⁴¹⁾。

つまり、1960年代中盤以降の産業化と都市化の急激な進行によって、長男夫婦の向都離村に拍車がかかり、長男による同居扶養という慣習を変貌させた。近年は、夫婦のみ、あるいは独居老人の世帯が増加し、こうした高齢者・老人に対する経済的な介護・扶養は長男から他の子どもへと拡大してきている。同居可能な子どもが親と同居し、他の子どもがこれを援助するといった扶養形態や、別居しながら親の生活を支えるという老親扶養のあり方が一般化している状況にある⁴²⁾。このことは、儒教倫理としての「孝道」規範が衰退し、かつ、変質化してきているということを意味しているといえよう。

また、韓国では男女間の格差が非常に大きい（男性：義務的扶養型、女性：状況適応型）のは、次のように説明できるのではないか。つまり、男性においては、「孝」の根本は老親の扶養であるとする伝統的な儒教倫理がより強く内面化されており、他方で、女性においては、婚家との血縁関係がないことから、「孝」の思想は男性に比べてより希薄で、現状認識においてより合理主義的である。さらに、地域差もみられる（全州の方がより伝統志向的、大邱の方がより合理主義的）が、これは主に、大邱の儒教倫理が大都市の特性（大邱270万人、全州60万人）によって弱化されていることの結果であるといえるのではないか。

3) 男子の跡継ぎ

男子の跡継ぎが必要との意識は、韓国45.1%＞日本26.6%＞中国10.6%の順序になっている。強い不必要派は中国（49.3%）で最も高く、日本（40.9%）がそれに続き、韓国（16.5%）では低い。これに「性別」変数を加えてみると、必要派は、韓国・男性55.0%＞韓国・女性38.0%＞日本・男性32.6%＞日本・女性18.7%＞中国・男性15.6%＞中国・女性3.9%となっている。他方、強い不必要派は、中国・女性64.1%＞日本・女性48.1%＞中国・男性37.7%＞日本・男性35.3%＞韓国・女性

41) 高兩坤, 袖井孝子・工藤由貴子訳「韓国における高齢者社会福祉サービス」国際長寿センター『東アジアの少子化と高齢化対策に関する日本・韓国および中国3カ国比較研究』1996年3月, p.233。

42) 山中「前掲論文」p.235。

20.5%＞韓国・男性11.0%となっている。さらに、これに「地域別」変数を加えてみると、次のような結果になった。必要派：男性…韓国・全州56.4%＞韓国・大邱53.4%＞日本・京都33.9%＞中国・農村20.2%＞中国・職業17.6%＞中国・学生12.4%，女性…韓国・大邱40.4%＞韓国・全州31.2%＞日本・京都18.7%＞中国・農村6.2%＞中国・職業4.0%＞中国・学生1.7%。強い不必要派：男性…中国・学生41.8%＞中国・農村34.6%＞日本・京都34.0%＞中国・職業29.8%＞韓国・大邱12.8%＞韓国・全州9.5%，女性…中国・学生75.9%＞中国・農村59.9%＞中国・職業53.7%＞日本・京都47.9%＞韓国・全州23.4%＞韓国・大邱19.4%。

さて、このデータ上の数字から、次のようなことがいえるであろう。第1に、男子の跡継ぎが必要との意識は韓国で最も高い。それを性別でみると、三国とも必要派は男性が女性を大きく上回っている。特に、韓国ではその差が大きい（17.0%）が、地域差はほとんどみられない（全州の方がより伝統志向的である）。逆に、強く否定しているのが中国と日本である。中国では女性の3分の2が強い不必要派で、とりわけ学生にその傾向が著しい。日本は、必要派は男性で高い割合を占めているが、女性は強い不必要派が中国に次いで高くなっている。

では、このような結果について考察を加えておこう。まず最初に、韓国での必要派の高さと男女の格差の大きさについて説明しなければならないであろう。韓国社会は、東アジアの中でも父系血統原理が徹底した社会である。伊藤亜人は、次のように指摘している。「韓国では、原則として出生と同時に定まる父系の血縁関係が生涯にわたって変化しえないばかりでなく、その人の生活における基本的な保障もこうした親族関係に求められてきた。父系血縁のイデオロギーは驚くほど徹底しており、日本でいうところの血縁意識などは比べものにならない。父系血縁による系譜の継承は韓国人のアイデンティティーにとってもっとも基本的な『プリ（根）』とされている。（中略）。血縁による系譜関係は死後の祭祀とも密接に結びついている。すなわち子孫を残すことによって老後の奉養ばかりでなく、死後も引き続き祭祀を受ける資格を得ることになっている。……。後孫を残さずに死んだ者は、祀られないままにさまよって近親の者にさまざまな災いをもたらすとも考えられている。このため男子のない者は正妻ではなくともなんとかして嫡子を得ようとし、それができなければ、血縁近親者の中から養子を迎えて族譜の上だけでも系譜を継承させ、それによって死後の祭祀を保障しようとする」⁴³⁾。

43) 伊藤亜人『暮らしがわかるアジア読本 韓国』河出書房新社、1996年、p.144。

つまり、韓国（特に男性）における必要派の高さは、祖先の祭祀を維持継承するためには、その世代を継承すべき男子が必要であるとする、祖先奉祀という儒教的道德観念が根強く残っていることの結果であるといえよう。日本の男性も韓国に次いで高い割合を示しているが、その理由は基本的には韓国の場合と同じではないと思われる。ただ、女性で強い不必要派が3割強を占めているが、これは儒教的道德観念の批判の反映とみるよりも、むしろ最近の女性をとりまく社会状況に、主要要因があると考えられる。女性の社会進出や核家族化が著しい日本では、仕事と育児の両立はまだまだ困難で、夫の助けや保育サービスも十分とはいえない。専業主婦においても、母親一人で終日育児をしなければならず、自分の時間をもつこともままならない。このような女性にとって子どもをもつことは大きな負担である⁴⁴⁾。子どもを産むこと、そのものが女性の義務とは考えられなくなっているのであるから、なおさら跡継ぎのために男子を出産することが女性の義務であるとする考えは希薄になってきていると考えても大きな誤りはないであろう。こういった現代女性をとりまく社会状況が、近未来において家族を形成するであろう女子学生の意識構造に大きく影響していることは、十分に考えられることである。

では、中国においてはどうか。強い不必要派の割合は、三国の中で最も高く、女性のそれは男性を大きく上回り、また、学生が農村青年や職業青年を上回っている。さて、この三つの特徴は、どのように説明できるであろうか。1つは、日本、韓国は資本主義社会であるが、中国はマルクス・レーニン主義、毛沢東思想に基づく社会主義社会であるという社会体制の相違に要因の1つを見出すことができるであろう。共産党政権はマルクス主義を基礎とする思想教育で男女平等の観念を植え付け、それが意識構造にも反映しているということである。しかし、それだけでは男女間や学生と他の青年の間の大きな格差を説明できない。そこで第2に、一人っ子政策を重要な要因の1つとして位置づけなければならない。一人っ子政策は、男性よりも実際に子どもを産む女性にとって大きな精神的負担となる。特に、農村では、「多子多福」「男尊女卑」「不孝有三，無後為大」（不孝に三つあるが跡継ぎのないのが第一の不孝だ）、「早生貴子」（早々に貴子を生む）、「養兒防老」（扶養してもらうために子どもを養う。あるいは、子どもを養って将来に備える）といった伝統的な家族観、出産観念がある⁴⁵⁾。そのために、実際には農村では一人子政策は空文化し、女性は男子を産む

44) NHK 放送文化研究所編『前掲書』pp.36-37。

45) 若林「前掲論文」pp.192-193。「養兒防老」についての若林の元の訳は、「年老いたら子どもに扶養してもらおう。兒は男兒を意味し女兒を意味しない」となっている。

まで半ば出産を強えられる。このような実態が、男女間や地域間の意識構造の格差の大きさを結果していると考えられる。特に、学生は共産党の方針に順応して、他の青年よりも平等観念が強く（これは建前だけかもしれないが）、それが伝統的な家族観や出産観念を否定する方向に働いていると考えられる。

6. ま と め

日・韓・中三国は、「儒教」を共通項とする儒教文化圏に所属しているが、三国の若者の意識構造の間には、共通性よりもむしろ差異性が多くみられた。この差異性は、明かに三国の社会的・文化的・歴史的相違を反映したものである。中国では儒教は三千年の歴史をもっているし、朝鮮では14世紀（李氏朝鮮）に、日本では17世紀（江戸時代）に至って朱子学が支配層に受容され、それとともに儒教が民間に流布しはじめた。しかし、朝鮮では儒教の礼教性（道徳性）と宗教性をともに受容したのに対し、日本は礼教性のみを受容し、宗教性は仏教と融合してしまった（加地は日本仏教を儒教的仏教と位置づけている）⁴⁶⁾。この儒教に対する受容・摂取のあり方の違いが、「近代化」への対応の仕方にも大きく影響した。日本は、三国の中でいち早く近代化を達成した国である。特に、第二次世界大戦後は、「合理的技術主義と大衆の平等主義という、近代世界の価値観の極端に肥大化したもの」としてのアメリカニズムを、日本社会は深く自己の中に取り込んでいった。しかも、このようなアメリカニズムを、「進歩」のほとんど唯一の価値尺度として受け入れてきたのである。これが可能であった大きな要因の1つは、日本では宗教性としての儒教が仏教に融合されてしまったがために、儒教倫理も国民にとって精神的基盤になりえなかったことにある。戦後改革によって儒教的伝統が否定され、かわりに西洋民主主義が新しいイデオロギーとして導入されると、儒教的伝統は急速に顧みられなくなり、もはや西洋的価値観に対抗するものとしての位置づけもされなくなってしまった。「アメリカ的なもの」が、今日の日本の大学生に深く浸透し、それが意識の面にも忠実に反映されているという現実には、このような歴史的背景を抜きにしては考えられない。

韓国は、1960年代以降の経済的近代化によって、また最近の韓国政府の世界化政策によって、伝統的な儒教中心体制から西洋的な近代的体制へと大きく変化していったが、近代化・世界化の過程で徹底した孔子と儒教に対する批判を行わなかったことも

46) 加地伸行『家族の思想——儒教的死生観の果実』PHP 研究所、1998年、p. 60。

あって、依然として儒教的思想体制に基づく倫理的・道徳的価値観が残存している。価値観は世代間で格差が大きく、「新世代」とよばれる若者は、アメリカ文化や日本の文化（多分にアメリカ化されてはいるが）の受容に積極的である。彼らの価値観もアメリカ化されてきている。今回の韓国の大学生の意識にも伝統的な価値観と西洋近代的な価値観とが混在していて、その狭間で葛藤を起こしていることがみてとれる。

中国では、社会主義革命によって、従来の支配原理としての儒教は表向き否定された。とりわけ族権と父権をあわせもつ家父長的家族制度は、法律上は解体した。形態面でも近代的な家族類型に近づきつつある。1970年代末からの改革・開放政策が「近代化」に一層拍車をかけた。しかし、その近代化は都市部に重点が置かれたために、都市部と農村部との間に大きな格差を招いた。この格差が、中国の若者の意識構造の差異にも反映している。特に、学生は、マルクス・レーニン主義、毛沢東思想から距離を置き、アメリカをはじめ先進国の価値観を積極的に受容・摂取することによって、大きく価値意識を転換させてきている。他方、農村部の青年は、学生に比べて伝統的価値観へのこだわりもみせており、両極の間を揺れ動いているように思われる。

日・韓・中三国の若者の意識構造（特に家族観）の間に存在する差異性の背景には、以上のような社会的・文化的・歴史的要因が横たわっていると考えられる。家族観は、男女観（結婚観、離婚観、子どもをもつことに関する意識など）や宗教観（祖先崇拜、信仰など）とも密接に関連しているので、これらとの関係でさらに詳細な分析が必要であるが、それは今後の課題としたい。

【備考】

本稿では、①年齢については、18歳～25歳を有効年齢とし、他は欠損値扱いとしたもの、②家族像および老親の扶養については、「その他」「わからない」を、また、男子の跡継ぎについては「わからない」をそれぞれ欠損値扱いとしたものをデータとして用いた。